

Cristología en femenino

M^a. Teresa Porcile

Introducción

Si comenzamos esta reflexión por una mirada a las generalidades de la historia de la cristología, observamos una evolución creciente a partir de distintos aspectos y cambios culturales que no son aportación exclusiva de las mujeres teólogas y/o de la teología feminista. A partir de ahí, juzgamos que, para tener un panorama más completo y una visión más cabal de la aportación específica de las mujeres teólogas y de las distintas teologías feministas a la cristología, habría que recorrer los comienzos y los senderos de la cristología en Oriente y en Occidente: católico-romana, protestante y ortodoxa. Es imposible hacer aquí una historia de la cristología; sin embargo, es necesario tener en cuenta ese marco de referencia, por lo menos al nivel de la conciencia¹, para ser capaces de situar y valorar con mayor exactitud, dentro de esa búsqueda y evolución del lenguaje teológico que se experimenta en todas las culturas, la aportación original y propia de la teología elaborada desde la mujer.

Durante siglos, la teología ha tenido como mediación privilegiada y prácticamente única a la filosofía y, sobre todo en Occidente, la filosofía platónica y la aristotélica. Desde el siglo XIX y comienzos del XX, han surgido otras mediaciones científicas: la crítica histórica, la arqueología, las culturas comparadas, la lingüística, la filología... Hoy la conciencia de la «Nueva Evangelización», vista desde la inculturación, hace pensar que el gran desafío de integración—en el siglo XX y para el siglo XXI—le viene de otras culturas, de la filosofía y la antropología orientales y del diálogo interreligioso, en especial el judeocristiano. Hay una verdadera

* Teóloga uruguaya. Fallecida el 18 de junio del 2001.

¹ De hecho, recomendamos leer algún Diccionario de Teología, en su artículo «Cristología», para situar con más justicia una evolución.

búsqueda de lenguaje universal de perspectiva macroecuménica. Habrá que integrar nuevas visiones psicológicas y antropológicas, nuevos lenguajes simbólicos. El fruto serán nuevos modelos eclesiales.

El «objeto» Cristo, que dentro de un esquema dualista, científico, es visto desde definiciones dogmáticas, hoy es enriquecido por el sujeto cognoscente. Ya no es exclusivamente el varón europeo de clase media, «teólogo científico y académico», quien hace teología. Hay una elaboración tradicional y clásica de la cristología en la manualística que hoy no satisface. Ciertamente existen enriquecimientos notorios: se ha incorporado una lectura bíblica multi e interdisciplinar; el sentido literal del texto se ha ampliado enormemente; por otra parte, la celebración del Misterio ha sabido incluir en la liturgia una gran creatividad; el lenguaje del símbolo revela aspectos de la belleza del Rostro de Jesús que han estado menos presentes... Esto ha sucedido en distintos contextos históricos y socioculturales. La psicología, la filosofía moderna y la fenomenología también han dado su contribución. Han surgido teologías contextuales: la teología de la liberación en América Latina, las teologías asiáticas, africanas, la teología negra, la teología indígena, que ya renueva a la teología de América Latina—25 años después de su surgimiento—con desafíos culturales que recibe de la Afroamerindia...

Pero, dentro de la búsqueda de nuevos lenguajes, la aportación de la mujer tiene las características más prometedoras para una renovación del lenguaje teológico. Las mujeres constituyen la mitad de la humanidad, presente, consciente y activa en todas las culturas, razas, edades, clases sociales, religiones, confesiones cristianas... Es aportación de «cultura de mujer», con su expresión, su historia, su experiencia, que, según los distintos medios y circunstancias, apenas lleva un siglo desde que empezó a ser recuperada.

En resumen, la búsqueda del lenguaje sobre la fe y sobre el Misterio de Jesucristo para el tercer milenio no es exclusiva de las mujeres. El desafío al lenguaje de la cristología no le viene sólo del universo cultural de la mujer; en cierto modo, se trata de una provocación y una interpelación pluriculturales, polifacéticas. Es necesario tener en cuenta este contexto general para situar la aportación hecha desde la óptica de las mujeres teólogas.

La renovación de la teología

Como punto de partida tomaremos la crisis modernista². El modernismo ha sido considerado el punto de partida de la llamada «teología del magisterio». Como movimiento cultural, es complejo. Supone una élite en desacuerdo con la cultura eclesiástica y la cultura civil hegemónica. La Iglesia del siglo XIX elige ser antimoderna. Habrá luego un renacimiento escolástico tomista y de la escuela jesuita romana, como reacción al iluminismo francés y alemán. Son todos movimientos filosóficos que van indicando una transformación social y cultural. La matriz del modernismo es doble: tiene relación con la filosofía y con la crítica histórica. Desde la filosofía se busca revitalizar el pensamiento teológico recurriendo a la filosofía de Kant como reacción frente al abstracto intelectualismo escolástico. Desde la crítica histórica se busca introducir en la teología a las ciencias histórico-críticas, que expresan una exigencia cultural. El tema subyacente es que en el siglo XIX el problema fundamental de la iglesia católica lo constituye el encuentro y relación entre fe y razón, fe y filosofía, fe y ciencia. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las ciencias históricas en auge van a aportar un nuevo aspecto a esta problemática: la relación de la fe con la historia, los géneros literarios de la misma y su contenido.

Mientras tanto, León XIII buscó retomar el lenguaje tomista. En su Carta *Aeterni Patris* rechaza la filosofía de inspiración romántica e iluminista. Desde el punto de vista histórico-crítico, A. Loisy plantea los mayores problemas. Propone un método diverso, el de la historia, como distinto del de la fe. Este tema metodológico todavía tiene que ser profundizado. Tyrrell, en un libro de 1907, habla de la revelación como de una experiencia profética análoga a la experiencia artística...

La reacción a toda esta búsqueda va a ser la «teología del magisterio», que se presentará como la teología oficial para defender la objetividad de la fe y de la revelación, dejando de lado la experiencia, por temor al subjetivismo. Los modernistas, buscando puentes de comunicación con la cultura moderna, habían insistido en la experiencia subjetiva. Es un elemento válido; tal vez en ese momento no había

² Cf. FARINA, Marcela, policopiado del «Auxilium», Roma, sobre *Cristología femminile*, 1994.

«instrumentos objetivos de ver lo subjetivo»: por falta de desarrollo de los datos de la psicología, por desconocimiento del tema del inconsciente y del inconsciente colectivo, por ausencia aún de un estudio científico de las distintas culturas, etc. Si siempre es difícil el diálogo, en ese momento faltaron elementos de comprensión entre los distintos sectores.

Lo cierto es que la cristología y la soteriología del siglo XX se construyen sobre las del siglo XIX. En la cristología católica habrá que tener en cuenta nombres como el de Franzelin (1870, 1903), con su *Tratado del Verbo Encarnado*, M. Scheeben, etc. En 1925, Cavaller, en su *Teología Positiva*, formula una primera propuesta de la autoridad en teología y establece este orden: Magisterio, Escritura, Tradición. En 1927, Durst justifica ese primado, exigiendo al Magisterio el principio permanente, o sea, que la teología como ciencia fuera regulada por el Magisterio, convirtiéndose en una exégesis del mismo.

En la Dogmática Católica de M. Schmaus, vale la pena detenerse en el segundo Tomo, sobre la redención, y comparar la primera edición (Munich 1939) con la sexta. Ello nos permite comprender algo de la evolución de la teología en esos veinticinco años.

Alrededor de los años cincuenta, por efecto del movimiento bíblico, se sienten nuevos aires en la teología bíblica. A partir de ahí hay toda una renovación de la teología que precede y prepara el Concilio Vaticano II. La teología nueva (dominicos de París, etc.), el redescubrimiento de la patrística (*Sources Chrétiennes...*) en Francia, la teología kerigmática de Romano Guardini y la antropología teológica de Karl Rahner en Alemania, etc., constituyen el punto de partida para una renovación teológica. Ante todo, hay que situar la renovación de la cristología dentro de la renovación teológica en general. En esta renovación existen tres niveles.

Primero se toma conciencia de la pobreza teológica del discurso llamado «manualístico», gracias a los movimientos bíblico, patrístico y litúrgico, que pusieron al investigador y a todo el pueblo de Dios (cf. *Dei Verbum*, 6) en contacto con las Fuentes. La manualística tenía límites que fueron revisados a la luz de la soteriología³.

Un segundo aspecto que contribuye a la renovación de la cristología fue la celebración del XV centenario del concilio de

³ Ibid., nota 6.

Calcedonia (451-951). La fecha abre una reflexión y revisión de la validez intercultural de las formulaciones que eran comprensibles en un contexto helenístico, pero que hoy resultan difíciles de comprender. Los tres volúmenes de la obra *El Concilio de Calcedonia. Historia y presente*, bajo la dirección de A. Grillmeier y H. Bach, son obligada referencia. Habría que citar muchos nombres que contribuyeron a la toma de conciencia de una necesaria renovación de la cristología, pero hay uno que consideramos fundamental: el de Karl Rahner, que intenta una comprensión y un discurso de la cristología a partir de la antropología. Rahner entiende la esencia del hombre como trascendencia abierta al ser absoluto de Dios. Para él, la cristología es antropología; es meta y comienzo de la antropología, y ésta es, en su realización más radical, cristología⁴.

En tercer lugar, contribuye a la renovación un interrogante crítico y radical: la legitimidad del discurso teológico sobre Jesucristo como hombre de Nazaret. Esta pregunta se hace desde el punto de vista de la antropología trascendental. La matriz cultural está dada por Lessing, que no acepta el valor universal de la historia de Jesús, que es para él singular y contingente. Por otro lado, Kierkegaard subraya el hecho paradójico de que la historia singular de Jesús tenga un valor normativo. Como trasfondo cultural, existe el paso de una visión cosmológica a una visión antropológica. Del Nuevo Testamento emerge con gran claridad la humanidad de Jesús, pero también su trascendencia. Esta relación cristología-antropología es de las más prometedoras de renovación. Aquí hay que situar los nuevos enfoques que cristalizan en los Documentos del Vaticano II. La *Lumen Gentium* contiene una rica aportación cristológica y soteriológica; la *Gaudium et Spes*, por su parte, habla de un Cristo Hombre Nuevo, Cristo Alfa y Omega, etc. (nn. 22, 32, 38, 39 y 45).

Es dentro de este universo de nueva cultura teológica, de nuevos lenguajes, donde se debe situar la búsqueda particular de la teología feminista, con sus distintas fases. Tradicionalmente, en la cristología el tema de la Encarnación se ha tratado desde una perspectiva de antropología trascendental, viendo a Jesucristo como «hombre-homo-

⁴ CARR, Anne, *Transforming Grace*, San Francisco 1988, pp. 172-178. También se deben tener en cuenta todos los estudios sobre la conciencia de Jesús, la aportación de Schillebeeckx.

anthropos», ser humano, sin referencia alguna a la cuestión de género⁵. Esta temática y este nuevo desafío serán los que destaquen con fuerza desde la cristología hecha por las mujeres. Habrá que integrar búsquedas y lenguajes: ¿cuándo, cómo y quién podrá hacerlo?.

Cristología feminista

Es a partir de esta visión panorámica de la historia y de la búsqueda teológica donde hay que situar la contribución que hacen las mujeres teólogas y la teología feminista en general. Poco a poco se va dando una reflexión de la historia de la cristología en términos de género, con toda una reconstrucción de los temas clásicos de la teología y, en este caso, de la cristología. A este respecto, abundan cada vez más los encuentros, congresos y diálogos entre teólogas del Tercer Mundo (Asia, África y América Latina). Concretamente, en diciembre de 1994, Costa Rica fue escenario de una reunión muy reducida de mujeres teólogas del Primer y Tercer mundos: cinco por Continente...

Todo ello significa un largo trabajo de reconstrucción que lleva implícito (y muchas veces explícito) un trabajo previo de deconstrucción. Se buscan equivalencias y alternativas, en cada lenguaje y cultura a los elementos de la cultura helenística. Lo «amenazante» para el discurso teológico tradicional consiste en que lo que se deconstruye es nada menos que el lenguaje de las formulaciones dogmáticas de los primeros siglos. Sin embargo, los teólogos varones habían expresado la dificultad del lenguaje, como ya vimos⁶. En el caso de la hermenéutica feminista, la sospecha es doble: se trata de una cultura helenística (por ser una cultura particular, abstracta, propia de un tiempo) que es vehiculada por una cultura patriarcal. Doble sospecha y doble deconstrucción...

Se descubre que es fundamental estudiar ese período de la Iglesia primitiva donde hay un «discipulado de iguales»—expresión de otra importante contribución de la teología feminista en el trabajo de Elizabeth Schussler Fiorenza—, estudiar el modelo de esas comunidades antes de que tomen la forma de la *ekklesia* conformada según el «demos» (pueblo)

⁵ Santo Tomás lo aplica en relación al sacerdocio ordenado y a la representatividad de Cristo Cabeza; *Summa Theologica* p. I, q. 92; p. III, supplementum, q. 39, a 1, y p. III, q. 1-59.

⁶ Cf. nota I y LACHENSCHMID, Robert, «Cristología y Soteriología», en (Vorgirmler, H. y Van der Gucht, R., eds.) *La Teología en el siglo XX*, Madrid 1974.

griego, donde las mujeres no tenían voz ni voto⁷... Otras teólogas feministas, como Mary Daly, al hablar de Jesucristo llegan a decir que se debe trascender la cristo-latría⁸.

Existe una gran convergencia en la necesidad de revisar la historia, de volver a recuperar la experiencia de los primeros años y siglos de cristianismo, los que preceden al Concilio de Calcedonia, con la convicción de que ahí existen elementos que se deben recuperar para la reconstrucción de toda la teología⁹. Se descubre que la cristología clásica reúne dos ideas: por un lado, la idea mesiánica de un Rey y una nueva era de redención; por otro, la idea de la Sabiduría, con su función de unidad de lo humano y lo divino. Hoy se está redescubriendo la importancia de la sabiduría en el Antiguo Testamento como elemento femenino para hablar de Dios. La figura de la Sabiduría en Proverbios 8 y en el Libro de la Sabiduría de Salomón es, teológicamente, la misma que el Nuevo Testamento describirá como el «Logos» o el «Hijo de Dios». Es desde esa evolución que va de la *Hojmá hebrea* y la *Sophía* griega al *Logos* (también griego) desde donde hay que tomar el hilo de la reconstrucción. Este trabajo es previo a toda posibilidad de redimensionar el desarrollo cristológico dogmático, que va a crear una conexión ontológica entre el Logos y la masculinidad del Jesús histórico¹⁰.

Otro problema que la cristología feminista desarrolla es el de la idea del Mesías del Antiguo Testamento. La idea mesiánica y hasta la palabra «Mesías», que significa «el Ungido de Dios», son masculinos. Establece una línea a la descendencia del reinado de David (el Rey, Hijo de Dios) o en referencia representativa del modelo del pueblo de Israel ante Dios (el Hijo del Hombre); y todo ello, incluida la promesa del niño (Is 9, etc.), en masculino.

Otra gran tarea de la teología feminista ha consistido en ir de nuevo a las fuentes de los Evangelios, tratando de reencontrar lo que Joachim Jeremias llamó las «Ipsissima Verba», las palabras mismas de Jesús. No sólo sus palabras, sino su conducta. El problema es cómo llegar al Jesús

⁷ SCHUSSLER FIORENZA, Elizabeth, *In Memory of Her*, New York 1983.

⁸ DALY, Mary, *God Beyond the Father*, Boston 1973.

⁹ Cf. RADFORD RUETHER, Rosemary, *Sexism and God Talk*, London 1993.

¹⁰ JOHNSON, Elizabeth, «Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for Non Androcentric Christology», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* LXI, Fasc. 4 (Dec. 1985); de la misma autora, *She Who Is*, New York 1993.

original sin la construcción dogmática posterior, vista ya desde una cosmovisión griega. Los trabajos del exegeta alemán Conzelmann y otros sobre la figura de Jesús en Lucas han hecho inclinar los estudios hacia Mateo y Marcos. Según Conzelmann, Lucas ya está aludiendo a un Cristo que «escape» de su contexto social. La Ascensión de Jesús marca el fin de una era y el comienzo de otra, y es un aspecto que sólo Lucas transmite.

Las mujeres que hacen cristología tratan de releer con nuevos ojos el Evangelio mismo y redescubrir, incluso desde su experiencia concreta de mujeres concretas, otra perspectiva. Buscan redescubrir el verdadero rostro de Jesús de Nazaret. Para buena parte de la teología feminista, la cristología dogmática ha sido una patriarcalización de la cristología que rigió durante los cinco siglos de transformación del cristianismo, el cual, de ser considerado como una secta marginal dentro de los movimientos de renovación mesiánica del primer siglo del judaísmo, pasó a ser la nueva religión del Imperio.

En esta reconstrucción se descubre que, junto a la teología de las fórmulas oficiales de los grandes concilios, existieron corrientes cristológicas que hoy se llamarían «alternativas». Se señalan dos. La primera estaría en la línea de las cristologías andróginas, más cercanas a la tradición mística y a los evangelios gnósticos (los Evangelios a los Egipcios o el Evangelio de Tomás...). Esta tradición se encuentra también, en cierto modo, entre los místicos del Medioevo (Juliana de Norwich y los místicos cistercienses), que hablan de Jesús como Madre. Una segunda corriente, dentro de estas cristologías alternativas, se encuentra en las cristologías que tienen en cuenta las corrientes proféticas (cuyo texto base es Hch 2,18) y que se desarrollan entre algunas sectas juzgadas heréticas, por ejemplo el montanismo. Este movimiento, en la Edad Media, lo descubriremos entre los seguidores de Joaquin de Fiore, que habla de que la Segunda Era—la Era del Hijo, representada por la Iglesia clerical—sería sucedida por una Tercera Era, la del Espíritu. Algunos de sus seguidores vieron en esta Tercera Era la posibilidad de un movimiento reivindicativo de la mujer. También entre los seguidores de Joaquin de Fiore encontramos dos líneas: una, más oscura, tiene que ver con movimientos sectarios que buscan redescubrir nuevas visiones del misterio de Dios yendo contra el cristianismo establecido (ahí se puede situar a Mary Baker Eddy o a algunas feministas reformistas, como Frances Willard, que siente un

entusiasmo casi mesiánico por el movimiento emancipatorio de la mujer, que ella vincula a la profecía de Joel). La segunda línea de los seguidores de Joaquin de Fiore se encuentra en el Iluminismo, que cree en la fuerza de una Nueva Edad de la luz, viendo la historia del cristianismo como una especie de época oscura de la humanidad. Algunos movimientos como el liberalismo, el socialismo o el fascismo se sienten parte de esa Nueva Era que sustituye a la era cristiana. Un feminismo de hoy centrado en el culto de la Diosa, con algunas variantes, se aborda desde esta perspectiva¹¹.

La pregunta feminista

En la cristología tradicional no se plantea el hecho de la masculinidad de Jesús. La doctrina tradicional de la Encarnación se ocupa de la relación entre la divinidad y la humanidad del Verbo. No se insiste excesivamente en la masculinidad de Jesús como tal. La teología feminista se lo plantea de la siguiente manera: ¿puede un salvador masculino salvar a las mujeres? Esta pregunta de la teóloga feminista Rosemary Radford Ruether provocó un inusitado y fecundo interés de investigación. Las mujeres teólogas se pusieron a estudiar con profundidad e hicieron contribuciones que serán de gran enriquecimiento para toda la cristología. Hemos mencionado muchos nombres de teólogas que han contribuido desde la investigación. Otros esfuerzos convergentes se están haciendo desde la teología feminista del llamado Tercer Mundo, cuyas representantes, muy numerosas, están haciendo valiosas aportaciones a toda la cristología¹².

Sin embargo, resulta necesario ubicar el contexto en que surge esa pregunta sobre el ser «varón» de Jesús de Nazaret. En 1976 la Congregación para la Doctrina de la Fe hace una Declaración, denominada *Inter Insigniores*, dando razones para la negación del sacerdocio ministerial a las mujeres. Una de las razones era la semejanza natural con el Señor Jesucristo, cuya encarnación se efectúa en un varón. A raíz de esa Declaración se produjo la renuncia de cinco biblistas de la Comisión Bíblica

¹¹ PORCILE SANTISO, María Teresa, «La teología feminista y el cuestionamiento temático de toda la teología», en *La Mujer, espacio de Salvación*, Madrid 1994.

¹² La aportación de las teólogas del Tercer Mundo (Asia, África y América Latina) ha buscado contextualizar un lenguaje sobre Cristo que sea comprensible para las respectivas situaciones socioculturales.

Internacional de la Santa Sede y se suscitó en todos los continentes una serie de reflexiones, congresos y publicaciones¹³.

Si miramos a la evolución de la búsqueda teológica, se ve que hoy, en 1995, veinte años más tarde, sigue en pie la postura de negar el sacerdocio a la mujer (Carta *Ordinatio Sacerdotalis*, de Juan Pablo II, 22 de mayo de 1994), pero no se da como razón la masculinidad de Jesús. Tampoco es mencionada en el *Nuevo Catecismo*. Sin embargo, tuvo su sentido histórico, puesto que desencadenó toda una serie de estudios sobre la normatividad teológica de la masculinidad y la sexualidad de Jesús. La variedad, cantidad y calidad de reacciones en este campo ha demostrado ciertamente que para las mujeres no es indiferente el ser o no consideradas «salvadas»...

En realidad, el tema, que es reciente en la cristología, ha permitido descubrir la herencia de una antropología dualista cuyas raíces podemos encontrarlas desde Filón de Alejandría hasta santo Tomás—por limitarnos a la esfera de los escritos teológicos—, pero que podríamos ampliar con la historia, la filosofía y todo el quehacer cultural. No es posible olvidar que las mujeres, de hecho, no acceden al mundo universitario hasta bien entrado el siglo XX, y a la teología académica sólo después del Vaticano II, o sea, hace treinta años. Y tampoco se puede olvidar que lo que acabamos de decir se refiere al hemisferio Norte y a «mujeres blancas de clase media», que son las que tienen posibilidades sociales y económicas de estudiar. Los primeros años de descubrimientos teológicos son polémicos, y las mujeres deben hacer un esfuerzo de madurez humana y eclesial para vencer indignaciones y sorpresas al descubrir en la teología elaborada a través de dos milenios muchas justificaciones a su estado de postergación social y eclesial. El libro de la excelente biblista Carolyn Osieck, *Beyond Anger*, es bien elocuente ya en su título («Más allá de la indignación»). Hoy ya pueden verse los abundantes frutos de una gran evolución en un tiempo tan breve.

La pregunta «¿puede un salvador masculino salvar a las mujeres?» podríamos generalizarla del siguiente modo: ¿Qué es lo normativo en la vida terrestre de Jesús: su enseñanza, su Misterio

¹³ Cf. Declaración sobre la cuestión de la admisión de la mujer al Sacerdocio Ministerial, Ciudad del Vaticano, 15 de octubre de 1976.

Pascual, sus milagros, su encarnación, su ser judío, su ser subordinado al Imperio Romano, su ser masculino...? Tal vez no tardaríamos en caer en la cuenta de que se trataría de una fragmentación.

La expresión «el Verbo se hizo hombre» ha sido siempre considerada desde un punto de vista universal. Siempre se asumió de modo inclusivo para el varón y para la mujer. Esa es la razón de que esta postura reciente del Magisterio, que ha insistido en el aspecto sexual de la Encarnación, haya sido un elemento polémico en la cristología. Las teólogas han interpretado que «...la masculinidad de Cristo pone en peligro la salvación de las mujeres... El primitivo aforismo cristiano "lo que no se asume no se sana" resume la idea de la solidaridad salvadora de Dios con la humanidad...: "et homo factus est"; pero si, de hecho, lo que se entiende es "et vir factus est", si la masculinidad es esencial para la función crística, entonces las mujeres están separadas del lazo salvador, pues la sexualidad humana no fue asumida por el Verbo hecho carne. Así, para la pregunta investigadora de Rosemary Radford Ruether, "¿puede un salvador masculino salvar a las mujeres?", la interpretación de la masculinidad de Cristo como esencial sólo puede responder "no", pese a la creencia cristiana en la universalidad del intento salvador de Dios»¹⁴.

A partir de ahí se plantea un esfuerzo de reconstrucción de la cristología y la antropología que ha dado abundantes frutos. A la luz del bautismo y de la eucaristía, que es sacramento y vínculo de unidad, queda relativizada la masculinidad de Cristo. Y, sin embargo, las mujeres se han preguntado: ¿por qué el acceso a «algunos» de los sacramentos y no a todos? Desde el punto de vista soteriológico, ¿cuál es el valor sacrificial universal de la muerte de Jesús?

La Encarnación del Hijo de Dios en forma masculina y la lógica de la kénosis

De todos modos, desde el punto de vista de la figura histórica de Jesús, subyace y persiste la pregunta: ¿Por qué la Encarnación tuvo lugar en un varón y no en una mujer? La teología feminista se pregunta

¹⁴ JOHNSON, Elizabeth, «La masculinidad de Cristo», en *Concilium* 238 (1991), p. 490.

por qué un Dios Padre y un Hijo... Ciertamente que la investigación y la recuperación de la figura del Dios-Sophía y el Hijo-Sophía son una contribución riquísima para toda la cristología. Pero subsiste la forma histórica masculina de un «salvador» y no una «salvadora»...

Y, sin embargo, si observamos bien la teología de la elección en la Biblia, llama la atención que hasta ahora la teología feminista no haya visto la respuesta más sencilla y evidente: la que responde a la "lógica de la kénosis". A través de toda la Biblia, la preferencia de Dios siempre ha sido por lo más pequeño, lo vulnerable y lo débil, unida siempre a una exhortación a ser fieles a esa condición. De Israel su pueblo, el pueblo que le es consagrado, leemos: «No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos...» (Dt 7,7; cf. 10,15; 14,2). Entre los hijos de Isaac, elige a Jacob sobre Esaú, en esa misma lógica de elección: «...el mayor servirá al pequeño» (Gn 25,23); entre los hijos de Jesé, también se escoge a David, el más pequeño (1 Sam 16,11); Belén es la más pequeña de las ciudades de Judá (Miq 5,1); e incluso ...«¿de Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,46). Hasta lo que quedará de ese pueblo pequeño (Dt 7,7)... es un pequeño resto... (Sof 2,3). Es lógico, pues, que la Encarnación haya seguido esta «lógica de lo pequeño».

Pablo, retomando el himno cristológico más antiguo conocido (Flp 2), dice que «se abajó, tomando forma de siervo» (con todo lo que ello evoca y contiene de la figura del Siervo Sufriente, que no es agradable de ver: cf. Is 53). Y el mismo Pablo dirá que en Cristo ya no hay ni griego ni judío, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer (Gal 3,28), planteando así las grandes divisiones socioculturales de la época. Lo interesante para nuestro punto de vista es que la Encarnación se hace desde la posibilidad de anular la división, de asumirlo todo. Dicho de otro modo: podía haber sido griego y fue judío; podía haber sido libre y fue esclavo (perteneciente a un pueblo sometido al dominio político del Imperio Romano); y por eso es lógico que podía haber sido mujer, pero eligió ser varón. Guarda así la lógica de lo más pequeño, de lo vulnerable, de lo débil en todos los ámbitos: el cultural y el religioso, el político y el antropológico. Asumir el vértice invertido de un cono es la posibilidad de asumirlo todo. No se trata de una encarnación en la cumbre de una

pirámide..., ni de la tribu de Leví ni de la casta sacerdotal; ni fue emperador romano ni filósofo griego... En esa lógica de lo subordinado en el orden cultural, social y político, buscó lo pequeño en lo antropológico. Por eso asumió la naturaleza humana en su forma de «lo más pequeño».

Esta posición no ha sido trabajada en la teología feminista¹⁵. Si se tratara de encontrar «razones» para la encarnación y la masculinidad de Jesús, ¿acaso no es una buena lógica? Aunque al principio la tomemos con una «pizca de sal y sentido del humor», es razón antropológica de encarnación masculina.

Hay otra razón» para una encarnación masculina, una razón sociocultural e histórica, del orden del mínimo de credibilidad de fe que podía ser capaz de suscitar la Buena Noticia. Si al Hijo de Dios no le creyeron, si ni siquiera los Once creyeron en la Resurrección, sino que tomaron las palabras de las mujeres por un desatino (Lc 24,1 1), ¿quién habría creído, en ese contexto sociocultural, a una mujer que hubiera comenzado a predicar, a hacer milagros, a anunciar el Reino, etc., etc.? Ni siquiera habría podido hacer nada que hubiera causado la persecución... o la crucifixión. Sencillamente, nadie la habría escuchado. Es de todo punto imposible, en ese contexto, imaginar una encarnación en femenino. Si a eso le agregamos el hecho de la conducta tan absolutamente NUEVA de Jesús para con las mujeres, llegamos justo a la afirmación contraria: era muy conveniente la encarnación masculina para la salvación de las mujeres. Si hubiera sido una mujer que hubiera tratado a las mujeres como seres humanos e hijas de Dios, ¿dónde

¹⁵ Tuve oportunidad de exponer algo de este punto en el Congreso sobre «Fundamentos filosóficos y antropológicos para lo masculino y lo femenino», en Marianum, Roma, Noviembre 1994 (volumen del Congreso en preparación). A lo largo del Congreso y de las distintas intervenciones fue quedando en evidencia que hasta ahora la filosofía no ha proporcionado instrumentos para un discurso sobre la diferencia. Es reciente la aportación interdisciplinar (biológica, somática, antropológica, neurofisiológica...) que habla de que las «superioridades» a nivel de cerebro, neurotransmisores, longevidad, fortaleza, resistencia, etc., etc., parecen estar del lado del sexo fuerte, que parece ser el femenino... No sabemos aún lo que nos revelará la ciencia, y todo parece anunciar que no sería extraño descubrir una superioridad biológica de la mujer. En este sentido, es necesario señalar los estudios del antropólogo americano Ashley MONTAGU, en especial su libro *The Natural Superiority of Women*. De hecho, y en relación a la edad del casamiento, en casi todas las culturas se asume que el varón necesita más tiempo de maduración que la mujer; también se admite que los viudos son más dependientes que las viudas; etc. Es este un terreno muy nuevo de investigación.

habría estado lo culturalmente llamativo y profético? La encarnación en forma masculina, unida al trato absolutamente único de Jesús para con las mujeres, nos permite afirmar, en la lógica paradójica del misterio, que, cuando el Verbo se encarna en el pueblo más pequeño, los puede salvar a todos; que, cuando lo hace en el estado sociopolítico de sometimiento, anuncia la liberación más amplia; que, cuando asume la naturaleza humana en su forma más necesitada de ayuda (cf. Gn 2,18), la Redención es absolutamente universal.

Y la lógica de lo pequeño ¿no hacía madura, por otro lado, la plenitud de los tiempos para Belén y Nazaret, y la masculinidad como forma kenótica del Verbo de Dios? Es tan válido el planteamiento de esta pregunta como lo ha sido durante siglos la afirmación indiscutida de lo contrario.

Y, sin embargo, lo fundamental sería que el fruto más maduro de esta búsqueda fuera capaz de abrir a una teología de contemplación y al misterio de la Trascendencia. Todo lo cual nos tendría que llevar a una cristología apofática, en perspectiva de adoración, sin querer dar razones que no tienen más autoridad que la de «una» época, «una» lectura, «una» interpretación... El resultado de esta búsqueda tendría que llevar a una verdadera «admiración» del misterio de la Encarnación del Verbo, sin argumentaciones que enseguida hacen caer en la cuenta de lo ridículo que resulta querer «explicar» lo entrañable de un Dios-Amor-Infinito que se hace creatura limitada.

Hoy estamos frente a desafíos antropológicos de cultura, de género, que plantean temas para los que ni siquiera hay muchos elementos en la tradición. Es el desafío de una «Nueva Síntesis». Si el segundo milenio ha sido el milenio de la división, el tercer milenio, a través de la aportación de la mujer—ser humano con especial carisma de comunicación y capaz de comunión—, ¿podrá ser el milenio de la construcción de la comunión eclesial?

La cristología del tercer milenio

La cristología del tercer milenio tendrá que integrar gran variedad de desafíos de lenguaje, de cultura, de expresión, etc. Vendrán de distintas geografías, razas e historias. Tal vez los desafíos que aporte la mujer sean de los más radicales; pero ciertamente habrán de ser de los más universales, porque mujeres hay en todas las culturas, razas, geografías y religiones. El

arte y la imagen ya hacen la síntesis: existen imágenes de Cristos africanos, latinoamericanos, asiáticos..., mientras que la cristología tradicional, coincidente en el tiempo con las formulaciones dogmáticas, nos había ofrecido un Cristo greco-romano, una figura imperial de Pantocrator, señalan las teólogas feministas.

La deconstrucción del lenguaje abrirá el camino a la teología apofática en Occidente. Habrá que rescatar la perspectiva simbólica del lenguaje: una perspectiva dinámica, abierta, inclusiva... Será tarea de futuro, y ojalá que, siendo una cristología de inclusión del *anthropos*, del ser humano, y no de la exclusividad de lo masculino, sea también una cristología capaz de generar la comunión eclesial y un estilo de ser Iglesia donde las relaciones sean las del discurso de despedida de Jesús en el evangelio de Juan. Jesús aparece como el siervo, y a los discípulos les llama «amigos». El contexto es el del anuncio del envío del Espíritu. Este hecho tendría que haber generado siempre una relación cristología-pneumatología. Su integración es tarea de futuro.

Hacia una cristología dinámica, abierta, inclusiva

Quedarse con Jesús de Nazaret en su modelo histórico y en sus condicionamientos socioculturales, políticos y sexuales, limitados a su tiempo y a su espacio, puede ser una visión perversa y herética, señalan las teólogas feministas. El reducir a la sexualidad la semejanza entre el varón (sacerdote) y Cristo, como ha hecho un cierto discurso teológico masculino, es visto por algunas teólogas feministas como algo grotesco¹⁶. Posiblemente, el modo en que se dicen muchas veces las cosas en el contexto cultural anglosajón puede resultar chocante en un medio latino¹⁷. Pero, de hecho, es honesto reconocer que, a pesar de que el lenguaje anglosajón suscite a veces reacción en la teología y en la investigación, habría que ser libre y capaz de trascender reacciones primarias del lenguaje, para buscar lo esencial de una aportación nueva. Hasta ahora, estos últimos veinte o treinta años de revisión feminista de la cristología tradicional han tenido un efecto más bien iconoclasta.

¹⁶ Rosemary Radford Ruether dice que parecería que la condición *sine qua non* para representar a Cristo sería la de poseer una sexualidad masculina (op. cit., p. 126).

¹⁷ Marcela Farina señala que el aporte más humanista del lenguaje teológico de España e Italia, con su componente mediterráneo, puede contribuir a una mayor comprensión.

Hay autores más o menos radicales. Depende de las hermenéuticas: pueden causar temor o rechazo. Sin embargo, es síntoma de madurez humana e intelectual afrontar críticamente la sospecha también acerca de los posibles «temores» y «defensas» que se despierten. No es maduro quedarse en temores sin estudiar los significados. Las mujeres han hecho aportaciones fundamentales, y aún hoy la gran mayoría de los teólogos varones las desconoce. Tal vez han creído que se trataba de «cosas de mujeres», sin darse cuenta de que es el cambio cultural más radical, total y totalizante de la historia de la humanidad. No se ha estudiado seriamente la aportación de la teología feminista. ¿En qué Facultad de Teología católica hay una cátedra sobre el tema? Todo hace pensar que, si no hay un cambio, muchas mujeres de formación crítica, intelectual, tendrán que luchar con la triste tentación de abandonar la Iglesia en su realidad institucional. Es una realidad que se palpa cada día. Ciertamente estamos aún en una etapa un tanto «adolescente» (con todo lo que el término evoca de «doloroso») de reafirmación de identidades. Se adolece de falta de madurez, de diálogo, de humildad, de escucha mutua, de oración, de apertura al Espíritu Santo en el silencio... por ambos lados: el representado por una postura «tradicionalista» y el representado por la teología feminista. De hecho no existe, *materialmente*, ni diálogo ni encuentro. ¿Por qué no ha de ser posible? Si hay búsqueda orante y estudiosa de la verdad, el resultado podría ser de preciosos frutos de unidad. Imaginemos... una reunión de teólogos formados en una teología exclusivamente dogmática y tradicional, por ejemplo, con un grupo de teólogas feministas de todo el mundo... ¿No sería ese un precioso signo profético? ¿Acaso no es posible pensar que el sueño de Jesús de amor, unidad y esperanza sea visible en su Iglesia? ¿Será utópico pensar en esta pobreza de Espíritu, en esta apertura al Espíritu? ¿Cuándo llegará el momento en que recibamos la Palabra de Jesús: «os conviene que Yo me vaya... el Espíritu os conducirá a la Verdad completa...» (cf. Jn 16)? Hacia eso vamos caminando en fatigosa marcha, con la certeza de que un día el Desconocido hará arder el corazón, mostrando el sin sentido de tanta vacilación (cf. Lc 24).

Surgirá una cristología del caminante y del Camino, una nueva síntesis, una cristología abierta, dinámica, trascendente, inclusiva. Una cristología del tercer milenio que admitirá como compañeros de camino a todas las búsquedas llegadas desde el diálogo interreligioso y, sobre

todo, del diálogo judeo-cristiano. Será una cristología que tome en serio la Encarnación dentro de una cultura determinada y en un marco histórico concreto. La teología tradicional dejó de lado el hecho de que Jesús fue judío. Y sólo a partir de los horrores del «Holocausto» en Europa y de la apertura inaugurada por Juan XXIII fue posible empezar a pensar en Jesús como judío. La amistad judeo-cristiana que existe también desde el post-concilio tiene mucho que aportar a la cristología del tercer milenio. Hay muchos brotes de esperanza para esta nueva mirada sobre el misterio de Jesús. La tarea o el aspecto de la oración será fundamental. El árbol está lleno de brotes y flores, y llegará a dar fruto maduro.

Oración y contemplación

Una cristología hecha por mujeres tendrá que incluir la experiencia actual y secular de mujer; al lado de los Santos Padres, las Santas Madres; la patrología y la «matrología». Tendrá que detenerse a considerar académicamente, como lenguaje teológico, las intuiciones místicas de mujeres de la Edad Media, de mujeres santas, de innumerables y maravillosas mujeres fundadoras de congregaciones religiosas o de asociaciones múltiples en la sociedad civil y en la eclesial; mujeres Doctoras de la Iglesia, que hay muchas... Son mujeres que han escrito desde una experiencia del Señor; mujeres, por tanto, «expertas» (es la misma raíz de la palabra «experiencia») en el Señor y poseedoras de un conocimiento muy profundo, fruto del Espíritu Santo. Habría que hacer una relectura de esta experiencia, que es verdadero conocimiento (cf. Col 3), desde el punto de vista de la filosofía, la fenomenología, la axiología, la gnoseología y la psicología. La teología que hace siglos han hecho las mujeres es verdadero testimonio, porque ellas han tocado al Verbo de la Vida.

La cristología que harán las mujeres será una cristología de banquete de la vida, abierto a todos los que quieran entrar al festín: una multitud hambrienta que ocasiona la compasión de Jesús (Jn 6). La Nueva Síntesis debe ser totalmente inclusiva.

Si por la acción del Espíritu, por Don de la Gracia, esto se diera, el conocimiento del Misterio de Jesucristo sería vehiculante de unión y



configuración. Retomaríamos la «inocencia» de decir «en Cristo», «conformes a El», sin pensar si es El o Ella...; habríamos llegado a la experiencia de Jesucristo Resucitado resplandeciente de Gloria; habríamos aprendido algo de lo que significa el Misterio Pascual y el Corazón abierto, lugar fundamental de la conformación (Flp 2), donde se aprende la mansedumbre y la humildad (cf. Mt 11,27-28). Los místicos y los santos nos enseñarían teología y cristología, y nuestro conocimiento de Jesús de Nazaret sería el del Misterio de la

Transfiguración: la visión de la Belleza y de la Luz en el silencio y la adoración.

Porcile, Ma. Teresa (1995). *Cristología en femenino*, [En línea]. Madrid : Sal Terrae.
Disponible en: servicioskoinonia.org/relat/170.htm [junio 2004].

PORCILE , M.T., *Cristología en femenino*, Madrid :
Sal Térrea, (marzo 1995), pp. 187-204.